● سعيد بنسعيد :

حــول تــأمّــلات الفلسفــة الاسلاميـة

كل حديث ممكن حول دراسة الفكر الاسلامي هو ، في إعتقادنا ، تساؤل ضمني أو صريح حول العناصر الثلاثة الآتية : من الذي يتساءل بصدد الفكر الإسلامي (= كيف ولماذا) ؟ وما قيمة ذلك التساؤل ؟ وأخيرا : ما هو الفكر الإسلامي ؟ وإن إنتباهنا دقيقا إلى هذا التساؤل يجعلنا نكتشف كيف أنه هو ذاته ، أي في الصيغ التعبيرية المختلفة التي يطرح بها ، يقوم برسم الإطار العام لذلك الحديث . وهذا يعنى بصورة صريحة أن رابطة عضوية وقوية تقوم بين هذه العناصر الثلاث ، بحيث أن الحديث عن أي واحد من العناصر المذكورة هو بالضرورة حديث عن العنصرين الآخرين وتحديد لهما . يعنى هذا القول بالضبط بـأن هناك تبادلا مستمرا للأدوار وتقاطعا لهما في مختلف مستويات الحديث : أي ان السائل وموضوع التساؤل يحددان الإطار العام للسؤال بصفة حاسمة . بيد أن هذا الإطار العام (الذي يمكن أن نطلق عليه أيضا نعت : المجال المعرفي للسؤال) لا يكون في كل الأحوال معلنا واضحا وصريحا عنـد الدارس ، بل لعله لا يكون كذلك إلا نادرا . أما في غالب الأحايين فهو إمـا أن يكون متضمنـا ، غير معلن عنـه ، أو يكون غـير مدرك عـلى الاطلاق .

طبيعي أن الدارس ، أمام هذا النحو من النـظر إلى المسألـة ، لا يرضى لحديثه أن يدرج في زمرة النوع الثاني ، تلك التي تجعل حديثه مجرد حديث ، مجرد لغو يتعرض فيه صاحبه للاتصاف بعدد من النعوت السلبية لعل أقلها قسوة هما : الإغتراب الفكري والعمى الإيديولوجي . فرفعا لكل إلتباس ممكن نعلن ، منذ البداية ، ما يأتي : إننا لا ندعى لأنفسنا أبدا بأن المجال المعرفي لتساؤلنا الثلاثي الحدود حول الفكر الإسلامي هو مجال واضح تمام الوضوح بحيث يجعلنا مطمئنين إلى السير بخطى واثقة ، بقدر ما نحاول فقط أن نتجنب شرك الوقوع في الطريق السلبي الذي يلاحقنا .

نريد لحديثنا إذن أن يكون تساؤلا يسعى إلى تحديد ما لا يريده ، إلى تحديد بالسلب يترك كل الفرص مفتوحة لتحديد إيجابي يوضح الطريق ، أو يكتفي على الأقل برسم العلامات الكبرى التي تدل عليه .

× × ×

لنتناول أولا العنصرين الأول والثاني من التساؤل : من الذي يتساءل بصدد الفكر الإسمي ؟ وما قيمة ذلك التساؤل ؟

هناك كيفيات عديدة للتساؤل بطبيعة الحال ، وهناك متسائلون على مستويات متعددة مختلفة حينا ومتعارضة حينا آخر . هناك تساؤل مؤرخ الحضارة ، وتساؤل مؤرخ الفكر ، كما أن هناك تساؤل المستشرق : والاستشراق كما أصبحنا نفهم اليوم حركة سارت في اتجاهات متعددة بل ومتنافرة ـ بدءا من الموقف الانسى الذي ينشد الفكر البشري في كافة

المراحل التي تكشف إزدهاره وتفتحه ، وإنتهاء بموقف العالم الإثنوغرافي الذي كان في الغالب موظفا في إدارة « شؤون الأهالي » أو في مصالح « المكتب الثاني » . ولكن المتسائل الذي يعنينا بصفة مباشرة هو مثقف البلاد العربية الإسلامية بكل الشحنات الوجدانية والأبعاد التاريخية التي تتخذها في هذا السياق كلمة مثقف ـ ولكن هذا المثقف الذي يعنينا على وجه أخص هو مؤرخ الفكر وقد ازدوج بالفيلسوف ، أي إنه هذا المثقف العربي الإسلامي وقد جعل من الفلسفة الأسرة الفكرية التي ينتمي إليها . إن هذا المثقف ، على العموم ، مدرس للفلسفة في بلده .

نستطيع أن نسجل الصيغ التي يكون بها التساؤل عند هذا المثقف في نماذج عدة ، ولكننا لا نستطيع في حديث من جنس ما نتفوه به الآن أن ننتهي إلى نمذجة دقيقة : الواقع أنه لا يمكننا أن نسمح بذلك لأنفسنا ، وإنما نحن نريد أن نشير ، في شكل عفوي ، إلى بعض الأوجه السلبية للتساؤل :

1 ـ هناك أولا ذلك المثقف الذي يعتقد أنه يصفي الحساب مع الفكر الإسلامي دفعة واحدة ، عن طريق تجاهله . هو يقدر أنه يخوض معركة حضارية قوامها التصارع بين « الماضي » و « الحاضر » ، والحاضر في هذا الصراع لا محيد له عن إلغاء الماضي من أجل التقدم . هو يسعى نحو « فلسفة علمية » ترفض « خرافة الميتافيزيا » ، وترفض معها ما تعتبره دون الميتافيزيقا . هناك تعارض تام ومطلق بين الحضارة المعاصرة (وهذه تتطلب ، على الساحة العربية ، ضرورة اقتباس كافة أساليب العلم والتقنية واتخاذ التحليل العلمي للأفكار واللغة . . إلى آخر العناصر المماثلة في قاموس الفلسفات الوضعية) وبين التراث (والتراث في هذا

القاموس يرادف لكل ما في الماضي وينتسب اليه ـ ومن حيث هو كذلك ، من حيث هو : مرحلة « ما ـ قبل علمية » ، فانه لا حاجة بنا إليه) .

هذا الموقف السلبي خطير وساذج في الوقت ذاته ، وكل الانتقادات التي تنسحب على المواقف الوضعية تنسحب عليه في هذا المستوى بطبيعة الحال . إنه أولا لا يقدر الدور الكبير الذي يلعبه « الماضي » في الحياة الروحية لمجتمع يتجذر فيه الدين إلى الأعماق . وهو ثانيا لا يلغى « التراث » بانصرافه عنه ، ولكنه بكامل البساطة والسذاجة معا يسقط في أحضان النزعات اللاعلمية التي يعتبر نفسه قد تجرد لمحاربتها ، هو يعانق تلك النزعة في أكثر صورها شراسة . وهو ثالثا يترك المكان خلاء للطرف الآخر ، لما يمكن أن يقبل نعت اليمين الفكري : إن الميدان يصبح ملكا خالصا لممثلي نظرة مظلمة تجاهر بالعداء لكل ما هو ثوري وتحرري ـ وقد لا نعدم أمثلة لارتداد ممثلي هذا الموقف إلى مواقف لا نقول عنها فقط بأنها تعانق أطروحات هذا الذي وصفناه باليمين الفكري ، وإنما هي أيضا تدافع عنها بأسلحة لا يمتلكها حملة أولئك الأطروحات أنفسهم (ولعله يكون من الكافي في هذا الصدد أن نذكر المثل الواضح والملىء بالدلالات لصاحب « نحو فلسفة علمية » و « خرافة الميتافيزيقت » .

2 ـ وهناك ثانيا صورة أخرى لمثقف لا تقل نتائج موقفه خطورة وسذاجة : إنه المثقف الذي يقرر أن الأولية ، على مستوى الدرس ، يجب ان تكون لاثراء الثقافة الفلسفية الشمولية بهذا المعنى الذي يقول ديكارت بصدده : « عندما يستغرق المرء وقتا طويلا في السفر والتجوال فانه يصبح غريبا في بلده ، وعندما يكثر من الاهتمام بما كان يحدث في

الماضي ، فانه أصبح أقل إلماما بما يحدث في الحاضر » . إن هذا المثقف لا يدرك بدوره أن إدارة الظهر للماضي كلية في مجتمع له مثل الخصائص الكبرى لمجتمعنا يمكن أن يتحول من غريب إلى متغرب . إن الأمر لا يتعلق بأولية وإختيار ، وإنما بتآن ، باستعلام ثقافي شمولي يتفتح على كل العطاءات المنهجية في الوقت الذي يظل فيه سفر الماضي مفتوحا باستمرار .

ولكن هنالك ، بالمقابل ، كيفيات أخرى عديدة للتساؤل السلبي ، كيفيات خطيرة لا تقوم في إعلان الإنصراف عن الماضي ، وإنما في إعلانها الصريح عكس ذلك . وهي التي نقف عندها وقفة سريعة .

1 ـ الصورة الواضحة لهذا الموقف هي بالضبط نقيض الموقف الذي كنا نشير إليه ، هي دعوة إلى الاتجاه آإلى ذلك الماضي اتجاها كليا . إنها باختصار صورة المثقف الذي يبحث عن الصورة المشرقة الزاهية « للشخصية العربية ـ الإسلامية » في الماضي العربي ، في أيام العز ، في الوقت الذي كان الغرب فيه ضعيفا حقيرا مشتتا وكان التراجمة ، في بيت الحكمة ، منكبين على نقل الفكر اليوناني ، والمدرسون منشغلين بنشره ، والعلماء يسهرون الليالي لانارة الطرق المدلهمة . لقد كان لهذا الموقف مبرراته الإيديولوجية القوية في مجابهة الاستعمار الغربي ، ونحن نفهم اليوم بسهولة شديدة لماذا حمل رجل مثل محمد عبده لواء الدعوة إلى اكتشاف إبن خلدون ومسكويه ، وكذلك ندرك الأسباب الداعية إلى الاستجابة لهذه الدعوة عند رجال الحركة الوطنية في المغرب . انه موقف طبيعي : موقف الدفاع عن الذات . بيد إن الأمر يتجاوز ما وصفناه بالدفاع عن الذات ليمارس نوعا من دغدغة الذات التي يمكن تلخيصها في الحديث الوجداني الملتهب عن

« السبق الـزمني » ـ تماما كما كـان الرجـلان من قبيلتين متخـاصمين يتنافران في الجزيرة العربية ، ولا أحد يوضح هذه الصورة عندي بكيفية رمزية أفضل من ساطع الحصري في كتابه « دراسـات في مقدمـة إبن خلدون » : في المقـدمة كـل شيء : الفلسفة السيـاسيـة ، وفلسفـة التاريخ ، والاقتصاد السياسي ، ونظرية التطور ، والمقولات الكبرى للمادية التـاريخية ، فقـد سبق إبن خلدون كلا من فيكو ، وهيردر ، ومونتسكيو ، وماركس ، وسبنسر ـ ولو امتد العمر بالمرحوم الحصري لجعل إبن خلدون يسبق ستراوس وفوكو ، وربما آخرين أيضا . أليس العلامة العربي ممتطيا في هذا السباق صهوة الجواد العربي الأصيل ؟

كذلك كتبت في نفس الاتجاه كتب ورسائل جامعية جعلت كل همها إظهارا « فضـل العـرب على العجـم » بحيث ان الأمر اصبـح يتعلق بتقليد فكري شـايع لـه أنصاره والمـدافعون عنـه : إن الكتابـة والبحث في الفكرالإسلامي ، لا يكونان عملا إيجابيا إلا إذا عددا ، في دراسات مقارنة ، جوانب الالتقاء بين عناصر مفكر غربي لاحق وآخر عربي سابق (أمثلة شهيرة : التوحيدي وباسكال ، إبن عربي وليبنتز ، ديكارت والغزالي . . .) .

إن مثقفنا هذا يتساءل بأسى ومرارة : ما مصدر الثورة الشامللة التي عرفتها أوروبا في القرن السابع عشر ؟ وما هي الأسباب التي يمكن ان يعزى إليها ميلاد العلم الحديث ؟ إذا كـان الأمر متعلقـا بظهـور فكر تجريبي في مقابل فكر تأملي فقـد عرف العـرب التجريب قبـل بيكون وباسكال ؟ وإذا كان الأمر متعلقا بميلاد فكر متشكك يبدأ بالرفض قبل القبول فقد أنجـب العـرب الغزالي فـي القـرن الحادي عشر قبـل ظهور ديكارت . . لقد كتب « المنقذ من الضلال » ستة قرون قبل كتابة

« المقال في المنهج » (يجتهد جميل صليبا في مقدمة نشره لكتاب الغزالي في إظهار جوانب السبق المختلفة ـ ولكنه لا ينتبه ما دام الأمر متعلقا عنده بسبق زمني ، إلى كون القديس أوغسطين كتب اعترافاته زمنا طويلا قبل الغزالي ، وإلى أن في مقاطع من تلك الاعترافات ما يدعو الى استحضار « المنقذ ») . إن صاحبنا هذا لا يريد أن يدرك انه يخرج الرجلين معا من سياقهما التاريخي تماما ، كما أنه لا يريد بتاتا أن يفهم الدلالة الايديولوجية لعمل كل منهما : في الوقت الذي نجد فيه ثورة على القديم ورفضا له عند ديكارت ، يتعلق الأمر عند الغالي بمحافظة شديدة وبدفاع هار : إنه التبرير .

ولكن الذي يعنينا أكثر من هذا هو ما يترتب عن موقف مثقفنا هذا من نتائج بالغة الخطورة . إنه لا يكتفي فقط بالقول بأن العرب كانوا حملة الفكر اليوناني وحفظته ، ولا أيضا بالإشارة إلى الثورة العلمية التي ابتدأها العرب وعرفت اوروبا كيف تستفيد منها (الإشارة هنا = التفاخر المحض) . إن « التحليل » ينتهي بهذا المثقف إلى إقامة فصل تام بين التقدم الروحي والتقدم المادي ، بين الغرب والشرق : الغرب ، من حيث هو مقولة أساسية في الفكر العربي المعاصر ، يصبح عند صاحبنا هذا مرادفا للانحلال الاخلاقي ، في حين أن الشرق ، تلك المقولة الغامضة في الفكر العربي المعاصر (يجب لا ننسى أنها غامضة لأنها دائما مضمرة ، ضمنية فحسب) إن الشرق يظل الحصن الحصين لكل القيم العليا ـ إذا كان عز الشرق هو الماضي ، فان الماضي يكون كل شيء .

هل في الامكان إذن أن نخرج بخلاصة عن التساؤل في صفته السلبية ، ومن ثم عن التساؤل الايجابي من حيث هو تحديد بالسلب ،

من حيث هو تعريف يعرف على الأقل ما لا يريد ؟

نعتقد أن جوابا إيجابيا عن هذا السؤال سيكون إدعاءا صعبا بيد أنه من الممكن أن نرسم الحدود الاجمالية له على النحو التالي :

أ ـ المتسائل الايجابي حول الفكر الاسلامي لـه وعي حاد بـاللحظة التاريخية التي يحياها (ربما وجب الكلام أيضا عن لحظة إيديولـوجية) وباللحظة العلمية التي يتساءل فيها (إنه في الواقع مدعو إلى نحت تلك اللحظة وخلقها خلقا جديدا ، وهو يقـوم بهذه المهمـة كلما وقف وقفة التردد والتساؤل الرافض أمام المفاهيم الشائعة) .

ب ـ إنه يعترف للفكـر الإسلامي بنـوع من الخصوصيـة ، ولكنه يرفض المغالاة والإسراف في فهم وتحليل تلك الخصوصية . إنـه مثلا يدرك أهمية المساهمة العربية في حمل الفلسفة اليونانية ، وفي التعريف بها في الأندلس خاصة ، ولكنه يعتبر سذاجة منه أن يتسـاءل على النحـو التالي : لماذا استطاع ذلك الفكر أن يحدث ثورة في أوروبا في حين عجز عن احداثها عند العرب . إنه يدرك أن أبسط ما في هذا التساؤل هو أنه يعتبر أن الفكر يمتلك وحده قوة روحية مغيرة ومكتفية بذاتها . ولذلك فهو يبتسم مثلا أمام فكرة السبق الزمني ، وهو يرد على ساطع الحصري ضمنيا عندما ينبه الى الارتباط العضوي في تاريخ أوروبـا بين التـطور الفكري ، وتاريخ التطور الاجتماعي والسياسي .

جـ ـ وأخيرا ، فالمتسائل الايجابي يرفض الموقف الوضعي ويعمل على توضيح الأبعاد الايديولوجية الخطيرة التي تدعمه ، من حيث هو موقف يحارب الفكر النقدي بدعوى علمانية لا واعية ، في الوقت الذي يدعو فيه إلى التعرف الواعـي على كـل المكتسبات العلمية والمنهجيـة التي

يعتبرها إرثا مشتركا للإنسانية جمعاء ، ومن ثم فهي أدوات منهجية ثمينة تؤدي إلى تعامل مستنير مع التراث الإسلامي .

× × ×

لنحاول الآن تناول العنصر الثالث من السؤال والمتعلق بالفكر الإسلامي ذاته . لقد أشرنا في بداية هذا الحديث إلى الارتباط الضروري الموجود بين العناصر الثلاث للسؤال ـ ونحن إذ نطرح السؤال بدورنا : ما هو الفكر الإسلامي ؟ فنحن لا نهدف به تقويما عاما او جزئيا للفكر الاسلامي .

كما أننا لا نهدف إصدار أحكام معيارية أيا كان نوعها ، إننا على العكس من ذلك نحاول إصدار الحكم قبل التعرف على الموضوع في مختلف أبعاده ، ولكي نوضح وجهة نظرنا نقوم بفحص سريع لبعض نماذج من التحديدات الاعتباطية ، التحديات الساذجة ، تلك التي تريد انتقاء جوانب معينة منه ، أي تلك التي يعتبرها الفيلسوف متعقلنة (مادام المتسائل فيلسوفا في الأساس) .

يعتبر هذا المتسائل أن هناك جوانب عقلانية : هي الفلسفة في صورتها الصريحة ، كما يمثلها الفلاسفة الإسلاميون ، ثم هي بالاضافة الى ذلك التفكير العقلاني الذي يمكن أن ندخله أو نقربه على الأقل من فلك الفلسفة : المتكلمون ، والمعتزلة منهم على وجه أخص . . بيد أن سؤالا أساسيا يفرض نفسه علينا في هذا الصدد : هل هناك في تاريخ الإسلام من يمكن أن نطلق عليهم صفة « الفلاسفة المحض » ؟ (وهذا

التعبير لعبد الرحمن بدوي ، وهو يعنون كذلك مجموعة دروس حول فلاسفة الاسلام ألقاها في الصوربون) . والجواب المناسب نقرؤه عند السيد محمد أركون : » حتى الفلاسفة أنفسهم ، أولئك الذين احتلوا الموقع العقلاني الأكثر تطرفا قد ظلوا يتحركون في إطار ميتا فيزيقا ذات ماهية دينية » (الصفحة 336 من كتابه عن إبن مسكويه : « الإنسية العربية في القرن الهجري الرابع ») . فعلا ، إن الأسئلة الكبرى التي طرحها الفلاسفة الإسلاميون كانت دائما أسئلة مرتبطة بالمناخ الديني ، وكذلك الإشكالية الأساسية التي كان تفكيرهم يصدر عنها . نقرأ أيضا لاركون : » تتحدث الفلسفة لغة نميل إلى أخذها في المستوى العقلاني وحده ، حيث تدعي أنها تتخذ مكانا لها ، في حين أنها تظل في الواقع متضامنة مع الفكر الديني ، أو على الأقل مع الحساسية الدينية » . والواقع أن السمة العامة للفكر الفلسفي في العصر الوسيط كانت كذلك بصفة دائمة ، وربما وجب أن نستعير من المنهجية العلمية المعاصرة مفهوم الأسطورة ومفهوم العقلية الأسطورية بغية فهم مستنير . (يستدعى الأمر تقديم التحديد التالي . الأسطورة في هذا المعنى لا تحمل أي حكم من أحكام القيمة ، ذلك الذي يجعلها مرادفة في المعتاد للخرافة . ليس المقصود بها إذن الأسطورة في التحليل الاثنوغرافي لها (قبل دراسات ليفي ستراوس) ، وإنما نقصد المعنى الخص الذي يستعمله رولان بارت ، وعلى سبيل المثال في كتابه ميثولوجيات Mythologies)

لا يمكن إذن أن نقصر الدراسة على الفلاسفة وحدهم ، فذلك إنتقاء يوقع في عدد من الأخطاء التي تبعدنا عن فهم الفكر الإسلامي ، وعن فهم الوضع الذي كانت عليه الفلسفة في ذلك الفكر . يجب أن نفهم أن تعبير : « الفكر الإسلامي » تعبير ينسحب على كل الفكر الذي يترابط

بنص معين هو القرآن ، يتربط به بصورة ضمنية او صريحة إنه الفكر الذي ظهر وتتطور في مناخ معين هو مناخ المدينة الإسلامية ، وداخل وجودا اجتماعيا محددا فكان تعبيرا عن مطامح ومشاعر ورغبات وأذواق الفئات الاجتماعية المتباينة ، كما كان حاملا لعدد من القيم الجمالية والفنية والاخلاقية والسياسية . إن الفكر الإسلامي هو بتعبير آخر : كل الانتاج النظري في بلاد الاسلام (مرة أخرى أجدني في حاجة إلى تحديد دقيق للقول : البلاد = مجال معرفي أكثر مماهي تحديد مكاني ، وإذن لا ينبغي أن يفهم هذا القول كمقابل لما تواضع المسلمون على تسميته بدار الاسلام في مقابل دار الحرب) ـ إن هذا القول يطرح بدوره عددا من الأسئلة الجوهرية التي لا نمتلك الوقت لمعالجتها ، ولكن لا نريد أن ننهى هذا الحديث قبل التنبيه إلى عنوانين رئيسيين في ذلك الإنتاج النظري : أما أولهما فهو الإشارة إلى أهمية المسألة السياسية في حياة الفكر الإسلامي برمته : كان الوجود الإجتماعي في الإسلام بحثا مستمرا عن صيغة مناسبة للحكم ، للدولة الإسلامية ، وكان الفكر الإسلامي بالمقابل استجابة لذلك البحث . وثاني هذين العنوانين هو الإشارة الى الأهمية الاستثنائية التي اتخذتها الأنماط المختلفة للحضور اليوناني في الفكر الإسلامي . ولكن توضيح كل واحدة من المسألتين الحاسمتين يحتاج إلى عرض مسهب ، إلى عرض يجاوز إطار التأملات الى التحليل الأكاديمي الرصين .

سعيد بنسعيد

كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الرباط